TERRITÓRIO E PERTENCIMENTO: AS MULHERES DA COMUNIDADE NEGRA SENHOR DO BONFIM - AREIA/PB

Geilza da Silva Santos*

Resumo:
A luta do povo negro no Brasil teve sua gênese no regime escravista. Entre as muitas formas importantes de resistência do negro escravizado, a formação de quilombos foi uma delas em diferenciadas partes do Brasil. Na contemporaneidade, os negros lutam pelo seu direito à terra e o quilombo está presente no debate sobre a questão da reforma agrária. Nas reivindicações do Movimento Negro pelos seus direitos, foi aprovado na Constituição Federal de 1988 o Artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias (ADCT), que decreta que para os "remanescentes" de quilombos que estejam ocupando suas terras seja emitida a titulação desses territórios. No presente artigo, gostaríamos de refletir sobre a presença e protagonismo das mulheres negras na luta pelo território na Comunidade Negra Senhor do Bonfim, compreendendo a apropriação do espaço e sua relação com o território na construção de uma identidade.[1].

Palavras-Chave: Mulheres Quilombolas; Pertencimento; Território.

TERRITORY AND BELONGING: WOMEN FROM BLACK COMMUNITY SENHOR DO BONFIM-AREIA (PARAÍBA, BRAZIL)

Abstract:
Black people's struggle in Brazil had its genesis in slave regime. Among black enslaved people's many important resistance forms, forming quilombos was one of them in differentiated parts of such country.Nowadays, black people struggle for their right to land and quilombosare present in the debate on agrarian reform.AmongBlack Movement claims for rights, Article 68 of the Transitory Provisions Act (ADCT) was approved in 1988 Federal Constitution, which decrees that for quilombo"remnants" who are occupying their lands the title of such territories may be issued.This magazine paperaims to reflect on the presence and protagonism of black women in the struggle for territory in Black Community Senhor do Bonfim, in order to understand space appropriation and its relationship with territory when it comes to identity construction.

Keywords: Quilombola women; Belonging; Territory.

Recebido: 03/03/2017
Avaliado: 02/04/2017

---

* Mestranda em História pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Graduada em História pela Universidade Estadual da Paraíba – UEPB. E-mail: ilza.sts@hotmail.com.

[1] A discussão apresentada neste artigo faz parte da pesquisa de mestrado em andamento do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba/UFPB.

Introdução

No período colonial, a população negra, totalmente excluída do direito a terra, alimentava através do seu suor e sangue a exportação, era o alicerce da economia trabalhando incessantemente em condições desumanas. O sistema colonial se mantinha com a obra de mão escrava, trabalhando para atender o mercado mundial. Foram eles que ergueram fazendas e engenhos, enriquecendo os proprietários, plantando café, algodão, cana de açúcar e etc. Em troca recebiam maus tratos, conviviam com a intolerância dos senhores e a brutalidade dos feitores. Nos centros rurais ou urbanos lá estava o trabalhador cativo. No entanto, é necessário salientar que as pessoas escravizadas se rebelavam, buscavam formas de burla da situação em que viviam, seja na forma de insurreições, fugas, assassinatos ou morosidade no trabalho. Junto a isso vinham as chicotadas, troncos e prisões. Entre essas experiências, alguns escapavam (coletivamente ou individualmente) e formavam comunidades, que viriam ser chamados de mocambos e quilombos.

A população dos quilombos era bastante diversificada, existindo quilombos mais estáveis com população maior e outros com menor número e improvisados contando com mais homens que mulheres. No entanto, não se deve desmerecer esta última no quesito organização dos territórios. Mas e as mulheres nesses quilombos, quais seriam suas funções? “Certos mitos na memória coletiva de alguns remanescentes revelam a função das mulheres. Por exemplo, cabia a elas esconder o máximo de grãos na cabeça — entre seus penteados — e escapar para as matas, o mais longe possível” (GOMES, 2015, p. 39), isso seria feito para que quando encontrassem outro local pudessem recomeçar a colheita e a semeadura a partir desses grãos. Segundo esse mesmo autor, há indícios que essas mulheres também eram responsáveis pela função religiosa na proteção dos quilombos. Em quilombos maiores, teriam sido base também da economia, na produção artesanal, por exemplo, e até mesmo no enfrentamento contra as tropas escravistas elas estariam ali, lutando lado a lado com os homens, lutando por suas liberdades. Notamos a presença primordial dessas mulheres nos primeiros quilombos e essa importância irá se perpetuar na luta pelo território nas comunidades negras rurais contemporâneas.

Teriam sido os primeiros quilombos, localizados nas matas que desenvolveria um campesinato negro, voltado para agricultura, aliados à fertilidade das terras, bem como à divisão das terras. As diversas comunidades rurais (algumas urbanas) espalhadas por todo o Brasil são o reflexo de um longo processo de escravização e do pós-abolição, em que negros se juntaram e formaram comunidades, seja por laços de parentescos ou amizade. Segundo Gomes (2015, p. 07), essas comunidades dos fugitivos da escravização “produziram histórias complexas de ocupação agrária, criação de territórios, cultura material e imaterial próprias baseadas no

parentesco e no uso e manejo coletivo da terra. O desenvolvimento das comunidades negras contemporâneas é bastante complexo, com seus processos de identidade e luta por cidadania." No entanto, o acesso a terra pela população negra se deu de outras maneiras. Após 1888, alguns refugiados dos quilombos continuaram neles, outros continuaram trabalhando na condição de moradores, de meeiros nas antigas terras onde haviam sido escravizados e alguns receberam as terras mediante doação ou compra.

Com o fim da escravização, essas comunidades rurais continuaram desamparadas. Portanto, o fim da escravidão, sancionada com a lei de 13 de maio de 1888 não trouxe automaticamente melhores condições de vida para o negro. A liberdade não foi sinônimo de igualdade e cada vez mais essa população foi sendo colocada à margem da sociedade.

O povo negro continua em busca de melhorias em uma sociedade que o exclui e o marginaliza. Os negros ainda lutam pelo direito a terra e o quilombo está presente no debate sobre a questão da reforma agrária. Nas reivindicações do movimento negro pelos seus direitos, foi aprovado na Constituição Federal de 1988, o Artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias (ADCT) que ao reconhecer o direito da terra aos descendentes de negros, "o fez observando a relação constitutiva da identidade entre esses povos e o território que tradicionalmente ocupam" (RIBEIRO, 2011, p. 09). No entanto, como aponta o antropólogo Alfredo W. B. Almeida (1996, p. 17 *apud* ARRUTI, 2006, p. 89): **"**Existe, pois, uma atualidade dos quilombos deslocada do seu campo de significação original, isto é, da matriz colonial. Quilombo se mescla com conflito direto, com confronto, com emergência de identidade". O que está em evidência não é mais as "reminiscências" de antigos quilombos, mas sim "as comunidades, isto é, organizações sociais, grupos de pessoas que 'estejam ocupando suas terras' como diz o artigo 68" (ARRUTI, 2006, p. 81). Estaria em cheque para ser reconhecida enquanto comunidade quilombola os conflitos fundiários em que estão envolvidas essas comunidades, e "não qualquer desejo memorialístico de se afirmar como continuidade daquelas metáforas da resistência escrava e do 'mundo africano entre nós', como foram os quilombos históricos" (ARRUTI, 2006, p. 82). O quilombo com essas novas ressemantizações será visto como "grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar", cuja identidade se define por "uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados" (ARRUTI, 2006, p. 93).

Depois de percorrer o difícil e longo percurso do processo de identificação, autodefinição, reconhecimento, delimitação, demarcação do território, desapropriação, desintrusão, falta apenas a titulação da terra para a Comunidade Senhor do Bonfim, localizada no município de Areia/PB. No entanto, muitas comunidades da Paraíba, ainda estão percorrendo essa caminhada, ou uma verdadeira "Via Crucis", pois "o caminho para a titulação das terras é

incrivelmente cheio de dificuldade e armadilhas jurídicas", (BANAL, 2013, p. 26). Esse grupo foi formado em domínios de particular em que os negros viviam como subordinados ao proprietário. Situação semelhante ocorreu em outras comunidades negras paraibanas: Lagoa Rasa e Curralinho em Catolé do Rocha; Barreiras em Coremas; Vaca Morta no município de Diamantes e Mundo Novo em Areia. Mas existem aquelas estabelecidas em terras próprias: Grilo[2], em Riachão do Bacamarte; Caiana dos Crioulos, em Lagoa Grande; Ipiranga, Gurugi e Mituaçu, em Conde; Pedra D'água, em Ingá; Matão, em Gurinhém; Serra Talhado, em Santa Luzia; Pitombeira, em Várzea; Fonseca, em Manaíra; Contendas, em São Bento e Paratibe em João Pessoa. Segundo Fortes e Lucchesi: "Todas essas comunidades se formaram em terras tornadas suas por herança, registro ou posse nas décadas finais do regime escravocrata ou logo após a abolição" (FORTES; LUCCHESI, 2013, p. 53). No entanto, nessas comunidades, devido a falta de insegurança jurídica em relação a essas terras, existe o receio de perda do território. E assim, ressaltamos, apesar dos entraves, a importância do artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias (ADCT) da Constituição de 1988, para garantir a essas comunidades rurais a emissão do título das terras ocupadas.

A comunidade Negra Senhor do Bonfim se insere nos chamados quilombos contemporâneos sendo reconhecida como tal a partir do Decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o art. 68 das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)[3], e que estabelece em seu Art. 2º que: "Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados em relações territoriais especificas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência de opressão histórica sofrida"[4]. O conceito de quilombo se articula dentro dessas novas dimensões de significados, ou seja, dentro de um conceito de quilombo atual, tendo por finalidade a "garantia de terras e a afirmação de uma identidade própria" (ALMEIDA, 1996, p. 11).

A luta pelo território se inicia quando a proprietária da localidade falece em 2002 e os seus herdeiros, um ano depois, vendem a propriedade. Os novos proprietários queriam retirar os moradores, fato que resultou na luta pelo território e assim se iniciou as ameaças, a restrição de algumas áreas pelas famílias negras e a expulsão dos sujeitos desta terra. Um acordo foi oferecido apenas para os moradores mais velhos, que consistia em um hectare de terra como indenização pelos tempos trabalhados no engenho.

---

[2] Segundo Fortes e Lucchesi (2013), apenas muito recentemente alguns moradores conseguiram comprar pedaços de terra nos arredores em que os mais velhos viveram na condição de moradores.
[3] "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o estado emitir-lhes os títulos respectivos" (Constituição Federal, 1998).
[4] Cf: BRASIL, 2003.

No entanto, estes não aceitaram, pois além das terras serem insuficientes para o sustento das famílias que vivem apenas da agricultura, os privaria de alguns recursos naturais do território e os filhos e netos destes moradores mais antigos que já haviam constituído família nessa região, seriam colocados para fora. Levando em consideração esses aspectos os mais velhos não aceitaram esse acordo o que desagradou os proprietários e assim se iniciaram os conflitos, tanto no campo jurídico (ambas as partes moveram ações) quanto na propriedade. Foi dada a largada nos primeiros passos para a busca do reconhecimento enquanto remanescentes quilombolas, assegurando o direito a terra àqueles indivíduos. No entanto, é preciso ressaltar que a maioria dos moradores sempre trabalhou na agricultura ou no "eito" e não teve uma educação escolar, vivendo sempre relações assimétricas advindas do sistema de morador.

Em torno da luta pelo território, destacamos a participação das mulheres negras dessa comunidade que juntamente com os homens buscaram continuar nas terras que viveram por muitos anos. Ao mesmo tempo em que salientamos a importância do território para essas mulheres a partir do seu cotidiano. Nas linhas que se seguem enveredaremos pelo universo feminino das mulheres negras da Comunidade Negra do Bonfim, através principalmente da história oral que "é hoje um caminho interessante para se conhecer e registrar múltiplas possibilidades que se manifestam e dão sentido a formas de vida e escolhas de diferentes grupos sociais, em todas as camadas sociais" (ALBERTI, 2005, p. 164). Utilizando depoimentos orais das mulheres dessa comunidade compreenderemos aspectos importantes na constituição de uma identidade vinculada ao território. São as mulheres que vão entrelaçando os fios da memória e vão preservando os valores do grupo.

Breve Histórico da Comunidade Negra Senhor do Bonfim

A Comunidade Negra do Senhor do Bonfim recebeu a certificação como remanescente de quilombo, em 18 de abril de 2005, expedido pela Fundação Cultural dos Palmares. Está localizada na zona rural do Município de Areia[5], no Estado da Paraíba. Atualmente ocupa uma área de aproximadamente 100 hectares, dentro da propriedade Engenho Bom Fim[6], localizada no distrito de Cepilho. É formada por dois grupos familiares: os "Faustino" e os "Pedro de Maria", sendo ao todo 25 famílias, que convivem nessa região e, além de manter laços de parentesco, mantêm uma grande afinidade entre eles, tendo em comum uma história baseada no trabalho árduo no engenho, nas plantações de cana e agave do Bom Fim.

[5] O município de Areia está situado na microrregião do Brejo paraibano, no alto do planalto da Borborema, possui uma área de 269, 596 Km², com 23.829 habitantes e fica a 130 km da capital João Pessoa. Foi reconhecida como Patrimônio Histórico Nacional, em 11 de agosto de 2005, pelo Conselho Consultivo do IPHAN e homologado pelo Ministério da Cultura, através da portaria nº 073, de 29 de agosto de 2006.
[6] A propriedade do Engenho em cartório tem por nome Bom Fim, mas a comunidade se intitula com a grafia de Bonfim.

A comunidade rural se formou após o período escravista a partir da ocupação de terras pertencentes ao dono do Engenho Bom Fim na condição de moradores[7], compartilhando recursos disponíveis no território e se ajudando o que consiste na terra de uso comum nessa comunidade. As famílias que atualmente constituem a comunidade se estabeleceram no Engenho na condição de trabalhadores-moradores. Mas as condições em que viviam eram precárias, pois "na dependência da disponibilidade de terras para arrendamento ou meação, a situação ainda que os obrigasse a sujeição [...] garantia a estes o lugar de moradia e a possibilidade de tocar uma roça para o sustento da família" (FORTES, 2007, p. 47). No auge de produção do engenho, como relatado por muitos moradores, se plantava cana-de-açúcar para a fabricação de rapadura e o cultivo de agave. Nas memórias de alguns moradores esses tempos áureos estão relacionados com o tempo também de sofrimento.

Segundo Fortes (2007) e nas entrevistas com os moradores, a primeira família a se instalar nas terras do Engenho Senhor do Bom Fim, foi a dos Faustino. No entanto não se sabe em que ano o Senhor João Faustino, primeiro morador, chegara nessa propriedade. O seu primeiro filho já nascerá no Engenho Bom Fim por volta de 1920, e sendo assim a família dos Faustino já estão estabelecidos nessas terras há mais de 90 anos. José Faustino jamais abandonou o Engenho, vivendo nessa região até sua morte em 2003, trabalhando sempre para os proprietários do Engenho. Como se percebe, além de José Faustino, sua esposa também trabalhava para os donos do Engenho e também seus filhos que enquanto moços trabalhavam no Engenho.

Outra família que se estabeleceu no Bonfim foram os "de Maria", no ano de 1950, advinda de uma localidade chamada Barra do Camará, ou como é conhecida por Barra dos Negros. A priori, os irmãos "Pedro de Maria", Miguel Pedro, Luiz Pedro e José Pedro de Maria se empregaram adolescentes no Engenho do Bom Fim, mas ao se casarem tiveram direito a uma moradia dentro da terra do Engenho. E nessa região tiveram filhos, que também trabalhavam para os donos do Engenho e criaram seus filhos nessas terras.

Esses grupos familiares conviverem nessa região e assim criaram laços que foram reafirmados por matrimônios entre elas. Mas o que é notório nas falas desses moradores é uma história em comum "marcada pelas relações com a terra e o trabalho no Engenho e, mais recentemente, pela luta de permanecerem na área" (FORTES, 2007, p. 51).

[7] Os senhores de Engenho permitiam que o trabalhador tivesse direito a um pequeno sítio, onde poderiam ter sua pequena lavoura de subsistência e ao mesmo tempo eram obrigados a trabalhar para o senhor de engenho certo número de dias. No caso, dessa comunidade em questão, trabalhavam-se todos os dias.

As Mulheres Negras e a Luta Pela Terra

A luta pela terra e/ou território para garantir seu uso pelos quilombolas, representa um modo de vida, de organização de trabalho e de espaço. Por isso, a importância de entender o significado distinto em relação a terra, não estando apenas relacionada com um lugar de trabalho, mas imbuída de valores simbólicos. As mulheres dessa comunidade, apesar das mais diversas atividades que desempenham, a questão do enfrentamento, da luta pelo território também fez parte de seu cotidiano, e na busca do reconhecimento enquanto quilombola. É onde a questão da coletividade e do pertencimento se fez presente, ligados principalmente pelos laços de parentesco, tendo como ícones Dona Biu[8] e Dona Pirriu[9], que após ficarem viúvas, tornaram-se chefes da família e mantiveram a coesão do grupo.

A luta pelo território estava intrínseca às raízes dessas mulheres e os significados simbólicos, através dos manejos de suas práticas. Juntamente com os homens buscaram continuar nas suas terras. Nas primeiras impressões, parecia que apenas os homens haviam sido os protagonistas no enfrentamento, alguns foram presos e eram essas questões muitas vezes apontadas por todos da Comunidade. Mas, ao conversar com as mulheres percebemos que elas também participaram ativamente dessa luta. Elas que muitas vezes tinham que enfrentar os proprietários da terra. Maria de Fátima[10] lembra que certa vez enfrentara um deles juntamente com mais quatro mulheres e que foram ameaçadas de "levar um tiro". Essas cinco mulheres estavam no roçado e os proprietários não queriam que plantassem nada lá, geralmente acabavam com toda a plantação dos moradores. Mesmo sob ameaças continuaram onde estavam e com a promessa de que mandariam alguém em seu lugar para tirá-las de lá.

Na maioria das vezes, essas mulheres que ficavam em casa ou no roçado, enquanto seus maridos estavam trabalhando fora, tinham que reafirmar essa luta, serem guerreiras e não baixar a cabeça perante as ameaças. Foram para a linha de frente, obstinadas pela conquista. Dona Pirriu nos fala que: "A gente que ficava em casa, quando eles chegavam" [11], ou seja, eram as mulheres na maioria das vezes que enfrentavam os compradores das terras. Dona Pirriu tomou a frente da decisão de continuar a lutar pelas terras. Segundo ela, seu marido era um homem muito pacato e os proprietários se aproveitavam disso para convencê-lo a aceitar apenas um hectare da

[8] Severina Gomes de Maria, conhecida como Dona Biu, 75 anos, viúva, católica, ensino fundamental incompleto[8], agricultora, rezadeira, trabalhou na casa grande como lavadeira. É considerada a matriarca da comunidade.
[9] Josefa Mariano Faustino dos Santos, conhecida como Dona Pirriu, 67 anos, ensino fundamental incompleto, mora na comunidade desde que nasceu em 1949, viúva de Floriano Faustino (neto do primeiro morador João Faustino).
[10] Maria de Fátima Gomes, 52 anos, negra, moradora da Comunidade Negra Senhor do Bonfim, ensino médio incompleto e agricultora. Nasceu na propriedade do Engenho Bom Fim. Trabalhou com o pai ajudando no Engenho por ser a filha mais velha, ajudou nos roçados e cuidou junto com sua mãe de seus irmãos.
[11] Entrevista concedida por SANTOS, Josefa Mariano Faustino dos. Entrevista I. [set. 2016]. Entrevistadora: Geilza da Silva Santos. Areia, 2016. 1 arquivo .gravador (25 min. e 12 seg.).

terra, mesmo sabendo que era basicamente o terreiro da casa e que não daria nem pra plantar os roçados, que era do que sobreviviam.

A coragem de Dona Pirriu permitiu que eles continuassem na luta pelo território. Ao se defrontar com os problemas nessas terras, essas mulheres construíram sua identidade[12], enquanto sujeitos singulares na busca de direitos na permanência em seus territórios. Dessa maneira, rompem com o estereótipo da ideia de território como espaço/lugar de homens e assumem o lugar das mulheres enquanto sujeitos que vivem e produzem nessas terras.

Em sua maioria, essas mulheres negras, são agricultoras tendo um vínculo afetivo com o lugar que escolheram viver. Não necessariamente sendo lideranças, essas mulheres protagonizaram a luta no campo, na busca pela permanência nas terras, na posse e no direito sobre ela. Ressignificam a luta pela terra e a constrói. Maria de Fátima nos diz que foi na reforma agrária que aprendeu que homem e mulher são iguais: “Porque na reforma agrária aprendi muito bem que homens e mulheres são iguais, não tendo diferença, isso na reforma agrária!” Nos diz que a participação das mulheres na luta pelo território, foi de “brigar, conquistar, trabalhar igual os homens, até mesmo auxiliar no momento em que os outros não estavam”[13]. A coletividade se fez presente, os laços de parentescos foram reafirmados e foi o momento em que todos se uniram na busca de um bem maior, de um direito a ser conquistado.

Os sujeitos do campo lutam por melhores condições de vida e pelo seu reconhecimento. As comunidades negras rurais fazem parte desses grupos e as mulheres quilombolas, muitas vezes invisibilizadas, lutam tanto pelos seus territórios, como também, por sua vez e voz na sociedade. A identidade quilombola se constituiu principalmente a partir da luta pelas terras e por melhores condições de vida. Para Schmitt et al (2002, p. 05): “A identidade quilombola, até então um corpo estranho para estas comunidades negras rurais, passa a significar uma complexa arma nesta batalha desigual pela sobrevivência material e simbólica”. Ressaltamos essa questão na fala de Dona Biu: “Porque a gente morava aqui e se não fosse o quilombo não tinha sossego e nem direito a terra”[14]. Monteiro (2013) constata que a participação das mulheres quilombolas na luta pela regularização das terras e por melhores condições de vida é uma característica presente na Paraíba. Essas mulheres são sujeitos ativos, mas que muitas vezes são invisibilizadas pela ideia de coletividade destituída de gênero nessas instâncias das comunidades.

---

12 Entendemos a identidade a partir da proposta de Stuart Hall, sendo um conjunto de representações culturais, construída em contextos específicos e “um modo de construir sentidos que influência e organiza tanto ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (HALL, 2006, p. 49-50).

13 Entrevista concedida por GOMES, Maria de Fátima. Entrevista I. [set. 2016]. Entrevistador: Geilza da Silva Santos. Areia, 2016. 1 arquivo. Gravador (10 min.).

14 Entrevista concedida por Sousa, Severina Gomes de. Entrevista I. [set. 2016]. Entrevistador: Geilza da Silva Santos. Areia, 2016. 1 arquivo. Gravador (16 min. e 13 seg.).

Território e Pertencimento: Conceitos Importantes na Construção de Uma Identidade

Em nossas conversas com as moradoras percebemos o sentimento de pertencimento ao território em que vivem. Reivindicam sua identidade tanto pela participação do direito ao território como pela sua relação com a terra. O sentimento de pertencimento à determinada terra é uma maneira de expressar a identidade que é construída através da confrontação de grupos. A comunidade buscou a (re) construção de sua história baseada em sua relação com a ancestralidade no território, ou seja, mostrando sua história construída e vinculada às terras ocupadas. Como nos aponta Leite (2000, p. 344-345): "A terra é o que propicia condições de permanência, de continuidade das referências, de continuidade das referências simbólicas importantes a consolidação do imaginário coletivo, e os grupos chegam por vezes a projetar nela sua existência."

Dessa forma pensamos o território e o espaço[15] em contínuas transformações de acordo com as relações que o sujeito social estabelece em seu cotidiano, sendo produzidos social e historicamente. Embora não sejam sinônimos, esses dois conceitos não podem ser vistos separadamente de como diz o geógrafo Rogério Haesbaert (2011), pois sem espaço não haveria território.

O espaço geográfico produzido na comunidade negra, com seus modos de vida e sua organização social, agrega também os conflitos sociais, políticos e econômicos demonstrando a reprodução de uma territorialidade. Portanto é a partir de uma territorialidade que o indivíduo se apodera e controla certos espaços em relação às suas necessidades materiais e imateriais e assim cria o sentimento de pertencimento e de identidade. Desta maneira Haesbaert (1999, p.78) sobre a relação identidade e território, coloca:

> Toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território [...] uma identidade em que um dos aspectos básicos para sua estruturação está na alusão ou referência a um território, tanto no sentido simbólico quanto mais concreto. Assim, a identidade social é também uma identidade territorial, quando o referente simbólico central da construção dessa identidade parte ou transpassa o território.

Portanto, vamos além de pensar esse território sendo utilizado apenas de maneira material, mas buscando entender esse espaço a partir de indivíduos que o protagonizam e o produz de acordo com sua cultura. Tomando por base o conceito de Cosmografia utilizado por Little (2002, p. 04) para entender a relação com um grupo social mantém com seu território, "definido como os saberes ambientais, ideologias, identidades – coletivamente criados e

[15] Segundo Rogério Haesbaert (2011, p. 50): "Que assim como espaço é a expressão de uma dimensão da sociedade em sentido amplo, em sua coexistência/simultaneidade (incorporando aí, obviamente, a própria transformação da natureza), o território se define mais estritamente a partir de uma abordagem sobre o espaço que prioriza ou que coloca seu foco, no interior dessa dimensão espacial, (n) a dimensão política ou de manifestação/realização das relações de poder".

historicamente situados – que o grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território", se inclui os vínculos afetivos em relação ao território, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva e seu uso social. A consciência dessas mulheres da Comunidade Senhor do Bonfim foi construída dentro do grupo, no seio da luta e na esperança de dias melhores. Para Carvalho (2005, p. 115), o significado simbólico da terra, perpassa a questão cultural:

> As relações do camponês com a terra compreendem um intercâmbio social complexo que implica a cultura. Jamais se limita à produção de gêneros alimentícios, elementos de artesania, matérias-primas para a satisfação das necessidades - alimento, etc. Muito mais do que isso, a relação do camponês com a terra põe em causa também a sua vida espiritual. A noite e o dia, a chuva e o sol, a estação de plantio e a da colheita, o trabalho de alguns e o mutirão, a festa e o canto, a estória e a lenda, a façanha e a inventiva, a mentira camponesa, o humorismo camponês, são muitas as dimensões sociais e culturais que se criam e recriam na relação do camponês com a sua terra, com o seu lugar.

Esse sentimento em relação ao território relaciona-se com o sentimento de pertencimento a um grupo[16]. Dialogando com o conceito de pertencimento do antropólogo D'Adesky, é preciso perceber como o espaço se reflete no indivíduo: "É realmente necessário que a ideia de espaço penetre e se organize no indivíduo, que apareça em seu pensamento, que se exprima em seu comportamento cotidiano e influencie sua identidade" (D'ADESKY, 2001, p. 122), dessa maneira, a identidade do indivíduo está ligada de forma intrínseca no espaço em que ele se imagina; "morar é o traço fundamental de ser" (PELGRINO, 1983 apud D' ADESKY, 2001, p. 123) [17].

O sentimento de pertencimento a determinado espaço onde o sujeito opera "a autoafirmação aparece realmente através da existência de um espaço de pertencimento e de referência, mas também a partir do grupo social que produz e espacialidade" (D'ADESKY, 2001, p. 123). No caso, quando Dona Pirriu nos diz: "nasci e me criei aqui", "eu sou daqui", "eu me criei trabalhando na vida, sem sair pra outros cantos só aqui dentro", percebemos o vínculo forte que ela tem com essas terras, sua identificação sempre foi nesse lugar, ela desconhece outro lugar para se viver e quando percebeu que iriam perder essas terras, o lugar onde sempre viveu, lutou até o fim para conquistar seu espaço. Ao ser perguntada sobre quando foi avisada que teria que deixar suas terras, Dona Pirriu nos fala com voz triste que ficou desolada em sair dessas terras, além de não ter para onde ir, foi o lugar onde viveu toda sua vida e que pretende morar ali até enquanto puder fazer as coisas.

Dona Pirriu desconhece outro lugar pra viver, "nasceu e se criou ali" como ressalta mais de uma vez, e pretende ficar até um dia que não possa fazer mais nada; é a ligação com a terra, é

---

16 Para o antropólogo Paul Little (2002, p. 10): "A situação de pertencer a um lugar refere-se aos grupos que se originaram em um local especifico, sejam eles os primeiros ou não"

17 Segundo a expressão de M. Heidegger, citada por Pelegrino (1983, p. 69).

o sentimento de pertencer ao lugar. Nenhuma outra terra seria palco para essas mulheres, é nesse local que elas se percebem quilombolas. Apesar das lembranças de sofrimento nesse lugar, é o lugar que ela sempre viveu. Lembra com tristeza, mas também com orgulho de sempre ter trabalhado nessas terras. É nesse espaço que estão todas as suas recordações de uma infância e adolescência, apesar de uma vida sofrida, nos conta alguns momentos felizes que estão intrinsecamente ligados ao território. Brincadeiras que aconteciam principalmente nas novenas que ocorriam na comunidade e nesses espaços as crianças aproveitavam para brincar, tendo em vista que durante o dia tinham que trabalhar para ajudar seus pais.

O vínculo nessas terras e consequentemente a identidade está intrinsecamente ligada à agricultura. Foi nessas terras que viveram sua vida, que criaram laços afetivos com o lugar. O orgulho de trabalhar em suas roças, de saber lidar com o plantio, faz parte do cotidiano dessas mulheres. A relação do aprendizado se dava na medida em que as crianças iam crescendo e adquirindo capacidade para ajudar seus pais. Ajudam tanto nas tarefas de casa como: lavar, passar, cozinhar, costurar, principalmente as meninas, como nas tarefas da roça: limpar mato, plantar as sementes, rachar lenha, buscar água. Ensinam também as crianças a variedade de plantas e a época que os frutos estão bons. Atualmente, as crianças acompanham seus pais no trabalho, mas de maneira moderada os pais vão ensinando as práticas da roça, a época de limpar, plantar e colher. No entanto, a prioridade das crianças é a escola, pois agora como salientam a vida está bem melhor e os estudos aparecem como prioridade. Mas ressaltam sempre a importância da prática da agricultura, pois é dali que tiram seu sustento.

As senhoras mais idosas, nos contam que aprenderam desde muito cedo a lida na roça, como salientado acima e contam sobre a prática da agricultura, ressaltando sempre o orgulho de serem agricultoras. As duas senhoras nos contam como se dá o plantio, a época de plantar e colher, ensinamentos que aprenderam desde criança com seus pais e avós. Contam que eram muito comuns as novenas para São José, que de acordo com a crença popular, se chover no dia 19 de março, é sinônimo que o ano será de muita fartura. Crença essa respeitada pelas mulheres da comunidade e por isso rezava-se para o santo. Dessa maneira, vemos a relação dessas mulheres com a natureza e os seus santos. Não encontrando mais resquícios de uma religiosidade africana, o catolicismo é a religião predominante na comunidade. Por isso, ao pensar em comunidades afro-descendentes não devemos achar que tais grupos são culturas "congeladas" de um passado remoto. Ao chegar às casas nos deparávamos com um panteão de santos nas paredes, juntamente com as fotos ancestrais e entes queridos. A devoção é expressa nas novenas, missas e na

procissão na cidade de Areia. Assim percebemos como a festa dos santos e suas práticas religiosas configuram suas identidades.

Outra prática ligada à religiosidade são as das chamadas "rezadeiras". Antigamente na região, a irmã mais velha de Dona Biu, Maria Bastião (falecida) rezava contra alguns males e conhecia ervas de tratamentos para outros. As funções de rezadeira e ervateira ainda persistem na comunidade. Atualmente quem reza os chamados "olhados"[18] é Dona Biu, com um pequeno ramo de pinhão roxo, vassoura de botão[19] ou qualquer outro ramo verde, seja para doença do corpo ou da alma, a matriarca tem a solução. Ela nos recita a oração que aprendera com um rezador a quem levava os filhos. Segundo Santos (2009, p. 08), embora existam "rezadeiras" em várias regiões do Brasil, é no nordeste brasileiro que essa prática assume uma cultura especifica e recorrente. Continua dizendo que "na literatura, o termo rezadeira tanto qualifica a mulher que realiza a cura através de benzimentos, como pode remeter à prática da reza".

Analisando o Brasil colônia, Mary Del Priore (2004, p. 81 e 88) traz a prática das "rezadeiras". Devido à falta de assistência médica, "as mulheres recorriam às curas 'informais', seja por meios de fórmulas gestuais e orais ancestrais para encontrar a cura" . Continua nos dizendo que "conjurando os espíritos, curandeiras e benzedeiras, com suas palavras mágicas, suas orações e adivinhações para afastar entidades malévolas, substituíam a falta de médicos". As parteiras sempre existiram e não se pode precisar sua origem ou cor. Assim sendo, eram através de práticas populares que essas mulheres buscavam lidar com as doenças e dificuldades. Práticas essas que se perpetuaram principalmente na zona rural.

São através das recordações das moradoras, que descobrimos que havia uma parteira na região, em tempos que os serviços para a população mais pobre ainda era bastante limitados, cabendo às mulheres a tarefa de cuidar da saúde das pessoas. Segundo Brasil (2007, p. 93): "A parcela dos moradores que hoje se encontra na faixa etária a partir dos trinta e cinco anos nasceu pelas mãos das parteiras do lugar". Maria Bastião, além de rezadeira, era uma das parteiras e também conhecia ervas e tratamentos para muitos males.

Embora, não exista mais parteiras na região, outra prática que se perpetuou foi a de ervateira. Maria de Fátima, filha de Dona Biu e sobrinha de Maria Bastião, elabora uma variedade de medicamentos a base de ervas e nos informa que sempre busca participar dos cursos que são oferecidos, principalmente sobre as plantas medicinais, já utilizada há anos por ela, mas que nas universidades pode ampliar mais sobre essa questão, preocupada principalmente

[18] Segundo Santos (2009, p. 17): É uma doença que vai debilitando o indivíduo, aos poucos, até levá-lo à morte, se a pessoa não procurar alguém que reze. De acordo com a concepção de saúde e doença das rezadeiras, o olhado só é curado através de rezas. É proveniente de um fascínio (admiração) que uma determinada pessoa tem sobre qualquer aspecto do ser humano: beleza, forma física, inteligência, etc., ou em qualquer outro aspecto, seja físico ou espiritual, tanto em seres humanos como animais.

[19] Nomes científicos, respectivamente: *Jatropha gossypiifolia L.* e *Borreria verticillata (L.) G. Mey.*

com a saúde da mulher. Segundo a bióloga Nina Cláudia Barboza da Silva (2003)[20], as comunidades tradicionais se utilizam de plantas medicinais na cura das doenças, tanto por aspectos culturais e religiosos, quanto pela dificuldade de utilizar da chamada medicina convencional, principalmente pela falta de medicamentos nos postos de saúde quanto pelos preços muitas vezes elevados das medicações, sendo difícil o acesso pelas comunidades carentes, além de toda uma crença que essas plantas medicinais seriam mais saudáveis.

Em artigo sobre as plantas medicinais utilizadas na Comunidade Negra Senhor do Bonfim, os biólogos Sales *et al* (2009) trazem as informações das plantas utilizadas e seus fins, em formas de chá, xaropes, emplastos, sucos, para as mais diversas enfermidades: dor de barriga, dor de cabeça, febre, cólicas menstruais, insônia, antirreumático e anti-inflamatório, pressão, etc. Mesmo com uso de alguns medicamentos farmacêuticos, boa parte dos moradores fazem uso dessas plantas e carregam consigo as crenças e cultura em relação a essas plantas. Como diz Oliveira *et al*:

> Sabe-se que os quilombolas carregam consigo costumes de seus antepassados, entre os quais está a prática do uso das plantas medicinais como alternativa para as curas e tratamentos de suas enfermidades. Os quilombolas reconhecem perfeitamente as ervas que utilizam em meio às matas, além de relacioná-las com enfermidades determinadas (OLIVEIRA et al, 2015, p. 84).

Práticas essas advindas de outras gerações, mas que se perpetuam na comunidade, mesmo com acesso a alguns medicamentos, consideram as plantas medicinais melhores e mais saudáveis e por isso a prática continua pelas mãos de Maria de Fátima que busca ampliar cada vez mais os seus conhecimentos para ajudar a comunidade.

Na comunidade do Bonfim, as mulheres sempre ocuparam diversos âmbitos, estavam presentes na luta pela terra, no roçado, no trabalho doméstico, no rio, na organização de atividades religiosas, nos partos e trato com ervas. Segundo o geógrafo Rafael Sanzio Araújo dos Anjos (2006), essa prática matriarcal encontrada em muitas comunidades negras rurais do Brasil, foi verificada na África, onde a presença feminina é marcante no trabalho doméstico, na roça, na escola, na liderança comunitária, no terreiro, no rio e na organização das atividades culturais e religiosas.

São vínculos arraigados principalmente no território. Não é qualquer terra que interessa a essas mulheres quilombolas, mas sim a terra na qual mantiveram alguma autonomia cultural, social e de autoestima (SCHMITT et al, 2002).

---

[20] A pesquisa de Silva (2003) aborda sobre o uso de plantas medicinais em três comunidades tradicionais da Chapada Diamantina/BA.

Algumas Considerações

A trajetória das mulheres da comunidade Senhor do Bonfim está em constante movimentação, formando novas identidades, desde os papeis desempenhados no espaço privado (em casa), no espaço público e no assumir-se como mulher negra, como mulher quilombola. Falar dessa identidade da mulher quilombola vai além do reconhecimento das lutas das mulheres negras, é perceber suas trajetórias em contraposição à invisibilidade, desigualdade e opressão. Além de perceber que a própria reinvenção do território se dar pela reinvenção dos próprios sujeitos.

São mulheres protagonistas de suas próprias histórias, que enfrentaram de cabeça erguida todos os percalços que a vida lhes trouxe, mas que buscaram sair do lugar de sujeição e buscam cada vez mais suas autonomias. São através de questões como essas que ressaltamos a valorização dessas mulheres camponesas, quilombolas e negras que mesmo com as intempéries da vida, lutam por melhores condições de vida, se tornam protagonistas de suas histórias e através de práticas do seu cotidiano ressaltam uma identidade quilombola ligada a terra, ao seu lugar de pertencimento. Mulheres que conheceram desde cedo a dificuldade de ser mulher, negra e pobre no Brasil. Mas que reagiram e juntamente com os homens da comunidade conquistaram o direito pela terra.

Referências Bibliográficas

ALBERTI, Verena. Fontes orais: Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org). *Fontes Históricas***.** São Paulo: Contexto, 2005. (p. 155-202).

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: *Frechal*: terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista. São Luís: SMDDH/CCN – PVN, 1996. (p. 11-19).

ANJOS, Rafael Sanzio Araujo dos. *Quilombolas tradições e Cultura de resistência*. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

ARRUTI, J. M. *Mocambo:* Antropologia e História do processo de Formação Quilombola. Bauru: Edusc, 2006.

BANAL, Alberto. "A Via Crucis" das Comunidades quilombolas no Brasil e na Paraíba. In: ______; FORTES, Maria Ester Pereira (Orgs). *Quilombos da Paraíba:* A realidade de hoje e os desafios para o futuro. João Pessoa: Imprell Gráfica e Editora, 2013. (p. 18-43).

BRASIL. Constituição Federal – 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil.* Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. Decreto n° 4.887, de 20 de novembro de 2003. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Brasília, n° 227, 21 nov. de 2003. Seção 1.

FORTES, Maria Ester Pereira. *Relatório Antropológico de Reconhecimento e Delimitação do Território da Comunidade Negra Senhor do Bonfim*. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA. Superintendência Regional N° 18-Paraíba. João Pessoa, 2007.

CARVALHO, Horácio Martins de. *O campesinato no século XXI:* Possibilidades e condicionantes do desenvolvimento do campesinato no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2005.

DEL PRIORE, Mary. Magia e Medicina na Colônia: o corpo feminino. In: _____ (org.) *História das Mulheres no Brasil.* 7. ed. São Paulo: Contexto, 2004. (p. 78-114).

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e Multiculturalismo:* Racismos e Anti-Racismos no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

FORTES, Maria Esther Pereira; LUCCHESI, Fernanda. Comunidades quilombolas na Paraíba. ______; BANAL, Alberto (Orgs.). *Quilombos da Paraíba:* A realidade de hoje e os desafios para o futuro. João Pessoa: Imprell Gráfica e Editora, 2013. (p. 44-63).

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos:* uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

HAESBAERT, R. Identidades Territoriais. In: ROSENDHAL, Z.; CORRÊA, R. (Orgs). *Manifestações da Cultura no espaço.* Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999.

______. O espaço importa: Dilemas da Construção identitária – territorial na Contemporaneidade. In: BASTOS, Liliana Cabral e LOPES, Luiz Paulo da Moita. (Orgs.). *Estudos de Identidade:* Entre saberes e práticas**.** Rio de Janeiro: Garamond, 2011. (p. 45-76).

HALL, Stuart**.** *A identidade cultural na pós-modernidade.* Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: Questões conceituais e Normativas. *Etnográfica,* v. 4, 2000. Disponível em: http://xa.yimg.com/kq/groups/21569000/1973737197/name/Vol_iv_N2_333-354.pdf. Acesso em: 15 abr. 2017.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*, n. 322. Brasília: Ed. UnB, 2002.

MONTEIRO, Karoline dos Santos. *As mulheres quilombolas na Paraíba*: Terra, trabalho e território**.** João Pessoa. UFPB, 2013, 118 fls. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa – PB.

OLIVEIRA, Luana Vitória de Queiroz [et al]. Levantamento etnobotânico e utilização de plantas medicinais na comunidade negra de Camará/PB. In: SOBRINHO, Rosivaldo Gomes de Sá; DAXENBERGER, Ana Cristina Silva (Org). **A diversidade como princípio dos estudos étnico-raciais.** João Pessoa: Editora Tempo, 2015. (p. 83-96).

RIBEIRO, Inafran F. S. Prefácio. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo. *Os negros de Matão:* etnicidade e territorialização. Campina Grande: EDUFCG, 2011. (p. 09-11).

SALES, Giovana Patrícia; ALBUQUERQUE, Helder Neves; CAVALCANTI, Mário Luiz. Estudo do uso de plantas medicinais pela comunidade quilombola Senhor do Bonfim – Areia/PB. *Revista de Biologia e Ciências da Terra*, Sergipe, n.1, Suplemento Especial, 2º

semestre 2009. Disponível em: http://joaootavio.com.br/bioterra/workspace/uploas/artigos/6bomfim515651b928777.pdf. Acesso em: 13 abr. 2009.

SANTOS, Francimário Vito dos. O ofício das rezadeiras como patrimônio cultural: religiosidade e saberes de cura em Cruzeta na região do Seridó Potiguar. *Revista CPC,* São Paulo, n. 8, mai. 2009. Disponível em: http://revistas.usp.br/cpc/article/view/15647. Acesso em: 16 mar. 2009.

SILVA, N. C. B. *Bioprospecção de plantas medicinais com potencial biotecnológico:* estudo etnofarmacológico de três comunidades tradicionais da região da Chapada Diamantina/BA**.** 2003. 227 f. Tese (Doutorado em Biotecnologia Vegetal) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambient. soc.* n. 10, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16889.pdf. Acesso em: 13 abr. 2017.